

# Hablar de Dios desde el umbral. Las víctimas y los nuevos paradigmas

---

*Javier Garibay\**

## Introducción

En el umbral del milenio se "habla de Dios", pues se hace teología. Lo que ahora nos proponemos es indagar cómo se está hablando de Dios a fines del siglo XX y cómo es posible hablar de Él a principios del XXI. El hecho no es nuevo y hoy "hablamos de Dios", porque ya se ha venido haciendo esto mismo y somos herederos de este pasado. Pero, es necesario también considerar qué hacemos actualmente con esa historia. Hoy queremos preguntarnos directamente por las "posibilidades" reales que se nos han entregado y que podemos asumir como potencialidades, todavía abiertas, para el siglo XXI. Es decir, nos preguntamos por las maneras concretas como actualmente se habla de Dios en espacios considerados "al margen", desde el "umbral". Nos preguntamos también por qué esta manera de hablar de Dios es cristiana.

---

\* Teólogo del CRT. México

Lo que hemos dicho delimita el campo de nuestra reflexión. Este campo todavía lo circunscribimos más: después de señalar qué se entiende por "Teología", nos fijaremos brevemente cómo se ha realizado este quehacer a lo largo de la historia, desde distintos horizontes (modelos de hacer teología); en tercer lugar, presentaremos cómo y quiénes hacen hoy teología (desde distintos paradigmas) y, ahí, analizaremos sus potencialidades cristianas e históricas. Abarcaremos así, sus posibilidades entregadas en el pasado, las asumidas en el presente y las ofrecidas para el futuro.

## ¿Qué es Teología?

"Hablar de Dios"<sup>1</sup>. Desde un principio y siguiendo su etimología, así se ha asumido. Sin embargo, sabemos que todo lo importante y cotidiano cambia de significado. No sólo eso, las mismas posibilidades que nos presenta la realidad histórica para "hablar de Dios" son diferentes según la época. Entonces nos encontramos que hay muchas maneras de hablar de Dios, porque hay muchas formas de estar situado en la realidad. Estas formas son históricas, es decir, realizadas por la humanidad en distintos tiempos y lugares; según lo que la humanidad y cada grupo humano ha hecho con sus posibilidades y se ha configurado según las opciones que ha hecho. La historia, pues, pertenece a la definición misma de lo que podemos denominar "hablar de Dios".

## Historia del hablar de Dios de los Cristianos

Cuando el ser humano habla de Dios, específicamente cuando dice "Dios", se refiere a una realidad para él, omniabarcante y autoimplicante, esto es, una realidad que lo abarca todo: la historia, la naturaleza, las personas, las comunidades humanas, las instituciones, los proyectos, los fracasos, las posibilidades...; y, por eso, todo está implicado en Él. San Francisco lo expresaba con una frase dual: *Deus meus et omnia*. Y se situaba en esta realidad autoimplicándose: "Omnipotente, Santísimo,

---

<sup>1</sup> "La etimología y la historia semántica del término *teología* (*theo-logía*, palabra sobre Dios) significa una conexión práctica entre "Dios" y "lenguaje". El *lenguaje* indica el medio con que se hace teología, *Dios* indica el tema, mientras que la *conexión práctica* significa las numerosas modalidades en que se puede hacer teología"; Evangelista Vilanova, en: Casiano Floristán y Juan José Tamayo (comps.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trota, 1993, p. 1318.

Altísimo y Sumo Dios, Sumo Bien, todo Bien, entero Bien, que sólo eres bueno: tributémoste siempre toda alabanza, toda gloria, toda gracia, todo honor, toda bendición y todos los bienes. Amén". Más recientemente Charles de Foucault se hace eco de estas expresiones cuando afirma: "en cuanto comprendí quién era Dios, comprendí que yo sólo podía vivir para Él".

*Josep Vives parafrasea esta expresión:*

Sólo identifica a Dios como Dios quien le reconoce no como una suprema realidad objetivada que se adivina o intenta clarificar entre nebulosas de trascendencia, sino como un presente y clarísima voz interpelante -"voz infinita" la llama Juan de la Cruz- que quizás nunca podré determinar de dónde viene, pero que *siento siempre presente y me urge a una respuesta inapelable*<sup>2</sup>.

## Cómo habla Jesús de Dios

Jesús asume la tradición judaica: nunca habla de Dios directamente. Siempre su referencia es dual: alude a Dios, hablando invariablemente de su acción. Su referencia siempre es dual: Dios y la historia, en unidad dual, Dios en su acción presente en la acción humana. Para Jesús, Dios siempre está implicado en las vicisitudes de la historia, en lo que realiza, en lo que le sucede a la humanidad; no desde fuera, sino dentro de la historia. A la unidad de la realidad divina dinámicamente actuante en la realidad humana, Jesús, le denominaba "reino de Dios". Para Jesús, el reino de Dios es un mundo transmutado por la acción divina. (Sal 96,13ss). Para él, Dios se da a la historia y ésta se realiza entonces como historia transformada (Is 11,1-9; 2,1-5; 65,17-25).

En la tradición judaica el Nombre, la identidad divina, estaba unida a la liberación de Israel, de la esclavitud en Egipto o de cualquier otra que este pueblo sufriese a lo largo de su historia. Así, YHWH no define en directo a Dios. Sin embargo, su Nombre "evoca para Israel toda la gesta divina de la liberación del pueblo elegido, con los atributos divinos de bondad, fidelidad, poder, que esta gesta supone" (*Biblia de Jerusalén*, nota a Ex 3,14). *La realidad misma de Dios siempre estuvo implicada con la suerte de las víctimas. La tradición judaica lo explícita cuando YAHWE dice:*

Yo soy el Señor. Yo quitaré de encima la carga de los egipcios, los libraré de la esclavitud y los rescataré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. Los adoptaré como pueblo

<sup>2</sup> Josep Vives. El ídolo y la voz, La justicia que brota de la fe, Sal Terrae, p. 65.

mío y yo seré su Dios; para que sepan que yo soy el Señor, su Dios, el que les quita de encima las cargas de los egipcios, los llevaré a la tierra que prometí con juramento a Abraham, Isaac y Jacob, y se la daré en posesión. Yo, el Señor. (Ex 6,6-8)

Jesús anuncia el reino de Dios en continuidad con esta tradición del Éxodo, que también asumen los profetas. La novedad consiste en que esta perspectiva es para Jesús la perspectiva fundamental de su vida y de su acción. El reino de Dios es la realidad última, omniabarcante, en la que Jesús se implica totalmente: tanto Marcos (Mc 1,14), como Mateo (Mt 4,17) presentan, ya desde el comienzo de la vida pública, la síntesis programática de su misión. Para Lucas el comienzo de la vida pública tiene que ver con el anuncio de la Buena Noticia a los pobres (Lc 4,18ss), relacionada como Buena Nueva del reino de Dios (Lc 4,43; cfr 8,1).

La identidad de Jesús es dinámica, de tal manera que se define a sí mismo como el que realiza la obra del Padre: "El Padre, viviendo en mí, realiza sus obras. Créanme: yo estoy identificado con el Padre y el Padre conmigo; y si no, véanlo por las obras mismas" (Jn 14,11). Su vida, su predicación, sus acciones todas se centran en realizar, en dar remate a la obra del Padre: "Para mí es alimento realizar el designio del que me mandó, dando remate a su obra" (*Biblia española*; Jn 4,34).

*Esto ya deja traslucir quién es el Dios que se manifiesta en Jesús:*

"Jesús, hombre cabal al mismo tiempo que perfecto Dios, nos hace conocer qué es lo que en realidad contiene ese concepto de divinidad. Y la respuesta es que a Dios hay que entenderlo siguiendo la clave de la existencia de Jesús, la cual no es otra que el proyecto histórico del *reino de Dios*, con la concreción que él le dio"<sup>3</sup>.

Para Jesús éste reino tiene que ver con el Padre. Para Jesús, reino de Dios y paternidad divina son términos que expresan realidades totalizantes. Reino de Dios expresa la totalidad de la realidad y, al mismo tiempo, "aquello que hay que hacer; Padre es la realidad personal que da sentido último a su vida", aquel en quien Jesús descansa y que no lo deja descansar (Jon Sobrino). Ambas son realidades complementarias. "el reino da razón del ser de Dios como *Abba* y la paternidad de Dios da fundamento y razón de ser al reino"<sup>4</sup> Para Jesús la realidad divina es dinámica y, por eso, la realidad divina

---

<sup>3</sup> Juan Luis Segundo, "El significado de la divinidad de Jesús" en: *Teología abierta* III, Madrid 1984, p. 314.

<sup>4</sup> González Faus, Ignacio. *Acceso a Jesús*, p. 46

personal es activa; nunca considera que la acción es algo que sobreviene a un sujeto, que ya es persona independientemente de su acción. Por el contrario, ésta es constitutiva de la persona. Así, Jesús unifica Reino y Dios-Padre<sup>5</sup>.

La acción manifiesta, pues, quién es Dios como Padre y en qué consiste su reino. La práctica de Jesús aparece a lo largo de su historia como actividad buena en favor de las víctimas. Hoy diríamos que, para él, el reino de Dios es la vida digna y justa de los que son excluidos. Su acción libera a los que están sometidos a esa situación negativa y los coloca en el centro de una situación positiva. Esa acción liberadora, creadora de una nueva realidad histórica revela quien es Dios y en qué consiste su paternidad.

La concreción del reino y de la realidad divina pasa por la situación y la transformación de la realidad histórica en que se encuentran las víctimas, denominadas como "pobres" en el NT. Para Jesús, pobres son los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los forasteros, los enfermos, los encarcelados, los que lloran, los que gimen por el peso que les causa sus necesidades básicas no resueltas, en la línea de Isaías 61, 1ss, para aquellos que vivir y sobrevivir es una carga durísima (los económicamente pobres, diríamos en lenguaje actual).

Pobres son también los despreciados por la sociedad contemporánea: los tenidos por pecadores, los recaudadores, las prostitutas (Mc 2,16; Mt 11,19; 21,32; Lc 15,1ss), los sencillos, los pequeños, los últimos (Mt 11,25; Mc 9,36ss; Mt 10, 42; 18, 10 y 14; 25,40-45), los que ejercen profesiones despreciadas (Mt 21,31; Lc 18,11). Pobres eran los que tenían cerrada la puerta a la salvación, debido a su ignorancia religiosa (la Biblia española usa el término "incrédulos") y a su conducta. Aquellos que no pueden ser *socii*, aquellos a los que se les niega el mínimo de las relaciones fundamentales entre los humanos, los privados de dignidad social (actualmente se diría los que son sociológicamente pobres).

A ellos, Jesús se acerca, para ellos es el reino de Dios, por eso Jesús "pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo" (Hch 10, 38), "recorrió toda Galilea, predicando en sus sinagogas y expulsando demonios" (Mc 1,39), "curó a muchos que padecían de

---

<sup>5</sup> En esta sección seguimos a Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo*, Madrid Trotta, 1991.

diversas enfermedades y expulsó demonios" (Mc 1,34; Mt 8,16; Lc 4,40ss). Las curaciones que hacía Jesús eran signo de la presencia del reino de Dios, se hacía presente la acción por la que se comenzaba a realizar el mundo según Dios. La presencia de la salvación anunciada por Jesús se manifiesta y actualiza por las curaciones que él mismo realiza y por su convivencia con los pecadores, que aunque sean lo más individuales que se quieran, sin embargo significan la presencia social e histórica de Dios, denominada como reino de Dios.

De todos ellos "es el reino de los cielos" (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23). Es de ellos, no por ningún mérito propio, sino por la pura bondad de Dios, porque Dios es Bueno. Por eso el reino es Buena Noticia (Evangelio). Es Buena Nueva porque el Dios del reino es gratuito, no se acerca a los seres humanos forzado por lo que ellos hagan, sino por generosidad. Dios tiene la iniciativa y ésta es generosa. No depende de los buenos o de los malos méritos de los hombres, Dios se acerca a transformar la realidad y es Buena Nueva para los que la realidad es pesada y, de por sí, insoportable. El reino de Dios no es manipulable, sino gratuito. Dios hace el bien con entera libertad, por eso es capaz de cambiar la suerte de los que padecen el mal. Jesús vino a salvar lo que estaba perdido, a los pobres y a los pecadores. Ofreció su amor a todos *voluntate tamen inequali*<sup>6</sup>, reza la tradición teológica.

Los milagros (acciones-signos del reino) y el acercamiento de Jesús a los excluidos muestran una dimensión fundamental de Jesús, del reino de Dios y del Dios del reino: la misericordia. Con frecuencia se dice que Jesús sintió compasión y misericordia ante el dolor ajeno. El sufrimiento de los otros le afecta, se conmueve ante el dolor de las mayorías y actúa: "Vio mucha gente y compadecido de ellos curó a sus enfermos" (Mt 14,14); se compadece de un leproso (Mc 1,41), de dos ciegos (Mt 20,34), de quienes no tenían que comer (Mc 8,2; Mt 15,32), de quienes estaban como ovejas sin pastor (Mc 6,34; Mt 9,36), de la viuda de Naim (Lc 7,13); cura tras la petición "ten misericordia de mí" (Mt 20,29-30 par.; 15,22 par.; 17,15; Lc 17,13).

Jesús se siente profundamente conmovido por el dolor ajeno, reacciona salvíficamente, y hace de esta reacción (compasión, misericordia

---

<sup>6</sup> Refiriéndose a la voluntad salvífica universal el antiguo adagio teológico afirmaba que la voluntad de Dios es universal, "pero con desigual voluntad".

responsable) algo primero y último, totalizante; es el criterio de toda su práctica. Esta reacción ante el sufrimiento ajeno no está supeditada a nada, ni es una virtud ante otras. Jesús define al hombre cabal desde esta misericordia: el samaritano fue el que "movido a misericordia" se hizo prójimo del caído (Lc 10,33). Define a Dios también como el que acoge al hijo pródigo "movido a misericordia" (Lc 15,20), y en consecuencia es lo que exige a todos: "sean misericordiosos como el Padre es misericordioso" (Lc 6,36). En todos estos casos la misericordia aparece como lo primero y lo último, no un medio para obtener algo más allá. La misericordia no es lo único, pero es lo primero y lo último, es lo que totaliza todo lo demás, de tal manera que la carta a los Hebreos lo define como el hombre de la misericordia. Ella también define en última instancia a Dios. Por eso la misericordia no es sólo una virtud, ni se identifica con las "obras de misericordia", definen a Dios y es la motivación última, teológica, de la presencia del reino de Dios. Para Jesús, todo lo abarca y en ella está el fundamento de toda su acción.

En la parábola del hijo pródigo aparecen dos modos de acercarse a Dios, dos experiencias radicalmente distintas de Dios: la de quienes exigen que Dios se acerque en correspondencia con sus obras (los justos según el mundo) y la de quienes dejan que Dios salga gratuitamente al encuentro de los despreciados según el mundo (el hijo pródigo). De ahí resulta que la misericordia es criticada por la "autosuficiencia", esto es, por el orgullo con el que el ser humano espera obtener la plenitud con sus propios medios, sin aceptar el ofrecimiento de la salvación hecha por Dios a través de los acontecimientos, fundamentalmente de la llegada del reino. Acoger la misericordia, agradecida y gozosamente, es el triunfo de la actitud de fe frente a la de las obras. No se trata de "obras" en el puro sentido moral, sino como tentativo humano de encerrarse en sí mismo, autosuficientemente, buscando su realización por méritos y esfuerzo propios. (Y en esto no hay distinción entre judíos y gentiles, cfr. Rm 3, 21-25.28: Por la fe en Cristo viene la santidad).

La misericordia de Dios es el fundamento y razón de ser al reino. A esa misericordia, Jesús corresponde con absoluta confianza y disponibilidad. Para Jesús, el reino de Dios, la misericordia en acción que hace buena la realidad de aquellos para quien ella es mala, remite en último término a una realidad personal. La novedad de esta manera de acercarse a Dios y a su bondad como lo último es denominada por Jesús

con el término *Abba* (Papá). Para Jesús, en el fondo de la realidad no existe un absurdo, sino Alguien bueno y personal. En su Padre Jesús encuentra el sentido de su vida y de la historia.

*La oración de Jesús es una nota constitutiva de esta relación última con Dios como su Padre:*

"El hecho mismo de que Jesús orase muestra que para él existe un polo referencial último de sentido personal, ante el cual se pone para recibirlo y para expresarlo. Esta oración es algo distinto de su práctica y de su posible análisis de las situaciones para descubrir cómo construir el reino; su oración es una realidad en la que expresa ante Dios el sentido de su propia vida, en relación a la construcción del su reino, sentido afirmado o cuestionado por la historia real. De ahí que la oración aparezca como búsqueda de la voluntad de Dios, como alegría de que llega su reino, como aceptación de su destino; en síntesis, aparece como confianza en un Dios bueno que es Padre y como disponibilidad ante un Padre que sigue siendo Dios, misterio"<sup>7</sup>.

Al orar, Jesús expresa lo que hay de último y totalizante en Dios, lo que hay de alteridad y absoluta cercanía. Su oración es recoger la totalidad de sentido y el sentido de la totalidad, es ponerse realmente ante Dios (Cfr. Bendice al Padre: Mt 11,25; Lc 10, 21; Dan 2, 20-23.44; también -oración del Huerto: Mc 14,14, 35ss; Mt 26, 39; Lc 22, 41ss ).

Podemos ahora resumir cuál es la situación desde la que Jesús Habla de Dios y que da contenido a ese hablar. De su manera de situarse en la realidad y de hablar de Dios en ella, podemos sacar algunas conclusiones para nuestro "hablar de Dios":

1. *Dios trascendente se ha acercado a la humanidad por la acción de Jesús, es un Dios cercano. Tan cercano que hace nuevas todas las cosa.*

Para Jesús la soberanía de Dios está cerca, la cosecha ya está madura (Mt 9,37), los campos ya blanquean (Jn 4,35), hay vino nuevo (Mc 2,22), es la hora en que llega el novio y no hay que ayunar ( Mc 2,18-20), los demonios son expulsados, signo de que ha llegado el reino de Dios (Mt 12, 28); "el reino de Dios ya está en medio de ustedes" (Lc 17,21). El reino no es sólo objeto de esperanza, sino de certeza: el reino está al alcance de la mano, "ya se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios" (Mc 1,15), por eso Jesús les

---

<sup>7</sup> Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo*, Madrid: Trotta, 1991, p. 244.



asegura a algunos de los presentes que "no morirán, sin ver antes que el reinado de Dios ha llegado con fuerza" (Mc 9, 1).

El acercamiento de Dios es Buena Nueva, es *eu-angelion*. Para Jesús, a diferencia del Bautista, hay una correlación entre reino de Dios y Buena Nueva (Mc 1,15) y entre Buena Nueva y liberación de los pobres (Lc 4, 18-19). Jesús recoge así la tradición del Exodo y de los profetas.

Es Buena Nueva porque el Dios del reino es gratuito, no se acerca a los seres humanos forzado por lo que ellos hagan, sino por generosidad. Dios tiene la iniciativa y ésta es generosa. No depende de los buenos o de los malos méritos de los hombres, Dios se acerca a transformar la realidad, su acción es Buena Nueva para las víctimas.

Estos son en primer lugar los pobres. La señal que Jesús da de ser el enviado, es que "a los pobres se les anuncia la Buena Nueva" (Lc 7,22; Mt 11,5), cuyo contenido, como ya hemos visto, es la llegada del reino de Dios. Por eso Jesús proclama jubiloso: "dichosos ustedes los pobres, porque de ustedes es el reino de Dios" (Lc 6,20). Es lo que conmovedoramente afirma Puebla: por el mero hecho de ser pobres, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren, Dios los defiende y los ama, y son los primeros destinatarios de la misión de Jesús (Puebla, 1142). La gratuidad del reino revela quién es Dios, para Jesús.

2. *"Hablar de Dios" para los cristianos es una invitación a asumir nuestra vida, la totalidad de ella, desde la fe en Jesús.*

La realidad misma de la fe remite a la totalidad de la vida, tiende a unificar lo que nosotros hemos fragmentado. La fe en Jesucristo no significa sólo tomar postura ante la realidad de Jesús, sino ante la totalidad de la realidad, pues la fe en Jesucristo "expresa en concreto, como, los seres humanos depositan confianza en una realidad absoluta que otorga sentido a la existencia, y a la vez están abiertos y disponibles ante el misterio inmanipulable de la realidad; cómo escuchan promesas y Buena Nueva, y a la vez se encarnan en desencantos y crueldades, cargando con la realidad. En definitiva, expresan como viven en la historia a la intemperie y, a la vez, arropados por un misterio inefable...".

La fe cristiana expresa una realidad totalizante de unos seres humanos. Se trata de una realidad de fe, que se vive en la realidad. Por eso, el imaginario cristiano formula problemas últimos y les da una respuesta específica; formula problemas que son de todos: qué esperar, qué hacer con la cruz, qué celebrar...

El lenguaje sobre el Dios verdadero es omniabarcante y autoimplicante. Dios no es "un tema" teológico ni "una cuestión" parcial. No se puede hablar de Dios sin hablar a la vez del hombre y de la sociedad, del pasado, del presente y del futuro; y sin que todos los intereses y proyectos del hombre y de la sociedad sean profundamente afectados e invitados a la transformación.

## **Cómo ha sido este Hablar a lo largo de la historia**

Hacer teología a lo largo de la historia supuso, perdonando la no obvia redundancia, la historización de la fe: la manera como los creyentes se situaron y se hicieron cargo de la realidad desde lo que ellos consideraron último desde Jesús. Su forma histórica asumió las posibilidades de la cultura, de la organización social, el modelo dominante de comprensión de lo real y el modo de acceso a la realidad.

Muy esquemáticamente diremos que ha habido tres formas históricas de situarse en la realidad y de hablar de Dios a lo largo de la historia del cristianismo, que condicionan y posibilitan nuestra actual manera de hacer teología<sup>8</sup>. Hacemos este recorrido con el fin de explicitar y asumir las posibilidades y potencialidades que nos ofrece el umbral del siglo XXI.

## **La Teología en el Horizonte Grecorromano de la Movilidad**

En el tiempo de la "comunidad cristiana primitiva" se crea un sistema de posibilidades originales, esto es, un sistema que contiene el todo en germen. "Teología del principio" le llama Karl Rahner. Su punto de partida es la experiencia histórica de Jesús, como Señor crucificado y resucitado. Ya esta teología es disímbola: proviene del AT, del ambiente de Jesús y, al mismo tiempo, piensa desde una mentalidad helénica. En su origen hay una expectativa de la Parusía, más o menos inmediata, pero poco a poco, su proyecto de estar en el mundo se irá modificando, al cambiar su situación en el campo sociopolítico dentro del Imperio romano. La teología asume la pluralidad cultural, encuadrada, sin embargo, en el horizonte común del mundo grecorromano.

"Lo que siempre permanece" constituye el horizonte del mundo grecolatino. La "naturaleza" de las cosas es lo siempre permanente que, en

---

<sup>8</sup> Seguimos, en momentos literalmente, a A. González, "Significado filosófico de la teología de la liberación", en: *Miscelánea comillas* 51 (1993) 149-166.

su plenitud, es el bien; el mal es ausencia de bien, es no-ser. La alteridad es alteración del ser, negatividad. Por eso Dios es el motor inmóvil, siempre idéntico a sí mismo.

La verdad se concibe como adecuación proporcional de un *logos*, que se predica, a la estructura sustancial de la realidad (a lo que permanece se le denomina *substancia*; lo que muda, *accidente*).

Se comienza a dar entonces una separación de la doctrina sobre Dios, a la que se le denomina como *teología*, y la historia de la salvación, llamada *economía*. La realidad de Dios es considerada como sustancia plena, como ser subsistente no atravesado por el no-ser, simple e inmutable. Lo creado, en contraposición, es mudable, se halla en movimiento y está atravesado por el no-ser. La redención tiene como objeto rescatar a la naturaleza creada de su de-formidad, esto es de su limitación, su no-ser, mediante la participación en la naturaleza divina, eterna e inmutable. Por eso la identidad redentora de Jesús se presenta como aquel que ha asumido la naturaleza humana, con el fin de comunicarle la divina. La fe aparece como asentimiento y adecuación entre sus proposiciones y la estructura sustancial de lo que ha sido revelado.

Es cierto que el interés fundamental es salvífico: se elabora la doctrina sobre Dios como fundamento firme de la historia de salvación. Aunque haya una distinción entre *theologia* y *oikonomía*, ambas se conciben en mutua relación: la *economía* significa la comunicación histórica de la salvación, historia, que por lo demás, está atravesada por el dolor de Dios, y *teología* significa la contemplación de esta comunicación, que es el elemento suprahistórico, sin el que la historia salvífica no sería comprendida con profundidad. Hay en todo este esfuerzo una resistencia a reducir el cristianismo a los esquemas griegos. Sin embargo, tanto los intentos de helenización como la defensa frente a ellos se realizaron precisamente dentro del horizonte griego de la sustancia y de sus accidentes.

### La Teología en el Horizonte de la Subjetividad

A partir del siglo IV la teología cristiana contribuyó a la aparición de un nuevo horizonte, calificado por Zubiri como horizonte de la nihilidad. "La idea de una creación *ex nihilo* (de la nada) hace aparecer todas las cosas, vistas desde Dios, como una nada. La teología llama entonces la atención sobre algo que Grecia ignoró: la realidad del espíritu humano como capacidad de entrar en sí mismo para descubrir

allí la manifestación del Espíritu infinito de Dios. De este modo el hombre queda segregado del universo y proyectado excéntricamente sobre la divinidad"<sup>9</sup>.

En este mundo en que las cosas son consideradas como nada, la divinidad es entendida como *Logos*. Éste es la esencia de Dios. La verdad entonces se encuentra ahora en Dios. Pero el hombre también es persona, esto es, un sujeto que puede reflexionar sobre sí, por eso, el *logos* es también la esencia del hombre. Las teologías protestantes posteriores a la Reforma son las que más han contribuido a la configuración de la subjetividad moderna. El centro de la teología ya no es ocupado por la naturaleza de la redención y de la divinización del hombre, sino por la conciencia individual y la certeza de la salvación. Ya en la posición de Descartes, el hombre no se encuentra sólo segregado de las cosas, sino también segregado de Dios mismo. La necesidad de certeza y la posición central del yo como ámbito de tal certeza son características centrales de su acceso a la realidad. La fe pasa de entenderse en términos de adecuación de proposiciones a la realidad, a su conceptualización como certeza y se convierte, a la vez, es criterio de salvación. La deficiencia humana de la que se necesita salvarse ya no es la ontológica sino la moral: la naturaleza está caída y no es capaz de nada en orden a la redención. El único que justifica es Dios. Lo esencial de Jesús no es que en él se unan la naturaleza humana y la divina, sino su función justificadora del pecador: la cruz descubre el pecado del ser humano y, con ello, la ira de Dios y su voluntad reconciliadora. La esencia del sujeto consiste en la seguridad de su saber o en un saber cierto. Lo demás es extrínseco; la alteridad es fundamentalmente negatividad, es el no-yo. La superación de la "enajenación" en que consistía el yo se realiza cuando el no-yo se descubre como posición del yo. Entonces éste queda absorbido en un estadio superior que se encamina hacia el monismo de un Sujeto Absoluto.

### En el Horizonte Contemporáneo de la Praxis

El horizonte actual en el que se sitúa la teología es el posmoderno. Este término equívoco, es asumido en cuanto horizonte intelectual<sup>10</sup> a partir

---

<sup>9</sup> *Op.cit.*, p. 155.

<sup>10</sup> Aquí tan sólo nos referimos al horizonte, esto es, al modelo común de comprensión de lo real; el modo de acceso metódico a la realidad; la manera como en una situación sociocultural dada se plantea la cuestión de Dios (o del sentido último de la realidad);

de la situación anterior y en diálogo con ella. Una característica central será la de recurrir a la sensibilidad como ámbito de una alteridad no reducible a la determinación de un sujeto mediante sucesivas "superaciones". La sensibilidad tiene un carácter eminentemente activo y está en constitutiva unidad con la inteligencia. La *praxis* integra estructuralmente tres características: la primacía del *sentir* (por la *alteridad* que supone), su carácter *activo* y su *unidad* con el entender.

La *praxis* supone una ruptura con la prioridad metafísica del sujeto. Este concepto toma la actividad como punto de partida para entender lo que se ha denominado como substancia o sujeto. La prioridad de éste último no es otra cosa que la proyección del lenguaje indoeuropeo, que atribuye un predicado a un sujeto previamente constituido. No sucede así en otras lenguas, como, en nuestro caso, en las lenguas Mesoamericanas que utilizan más bien un logos nominal, más que predicativo. En ellas, el lenguaje expresa la visión dual del mundo, en la que los opuestos se complementan.

Lo que este horizonte resalta es, con todo, la centralidad de la categoría de alteridad y su primacía frente al sujeto. En el pensamiento clásico la alteridad es negatividad (lo que no-permanece; la alteridad es el ámbito del no-yo). "Ser otro" no es simplemente una modalidad de lo que "siempre es", sino una alteridad radical, insuperable y constitutiva de la objetividad y de la subjetividad. En éste ámbito no se habla de Dios proritariamente como substancia o como Sujeto Absoluto, sino como Trinidad a la que se accede porque se ha hecho presente en su acción en la historia, principalmente de las víctimas de la modernidad. La Trinidad misma es pensada como unidad de personas que se autopoiesen en la inclusión y mutua penetración.

## Hablar de Dios en un horizonte posmoderno

En este horizonte han surgido un pluralismo teológico marcado por el nacimiento de teologías regionales y contextuales, los problemas del lenguaje y otros fenómenos provenientes del ambiente cultural

---

finalmente, los rasgos principales de la idea de Dios que en ese conjunto se presuponen o implican, y las características propias del hablar de Dios en esta situación. Dentro de este horizonte se sitúan filósofos muy dispares como Feuerbach, Heidegger, Merleau-Ponty, Zubiri, Levinas, Marx Nietzsche, Wittgenstein, Apel, Husserl, Habermas. En teología están presentes Assman, Ardiles, Dussel, Ellacuría, Sobrino, Scannone.

posmoderno. Este pluralismo podría explicarse en función de tres binomios: modelo dogmático y/o hermenéutico, modelo metafísico y/o de historia de salvación, modelo teórico y/o práctico de la teología (¿se orienta ésta a *decir* o *hacer* la verdad?). Hoy la teología no es la suma de consecuencias que se deducen de unas verdades recibidas. Intenta explicar la inteligibilidad que un acontecimiento ha instaurado. Tiene como tarea interpretar coherentemente un origen que la ha fundado y que la fundamenta y, al mismo tiempo, debe revelar una experiencia actual. Debe articular críticamente una "comprensión" cristiana del hecho original, Jesucristo y la posibilidad presente de una praxis, que permitan la aparición de nuevos modelos de inteligibilidad. *En este horizonte el presente "autoriza" a la inventiva teológica, el pasado la permite sin determinarla:*

Es verdad que en esta perspectiva parece más fácil enunciar los silencios a los que toda teología debería resignarse, que los conocimientos a que aspira. Puede testimoniar cuál es el acontecimiento fundador; puede describir el tipo de relación con el mundo que hace posible ese testimonio, que es la praxis cristiana; puede explorar las posibilidades abiertas por el origen y extender la red de múltiples relaciones que se han originado. Pero no puede ambicionar ni ofrecer un conocimiento objetivo del acontecimiento fundador, ni recapitular toda su historia en forma de un saber universal... La gran lección recibida es que ninguna teología se halla en situación "sacerdotal" de decir a todos una verdad para todos. Debe buscarse la cuestión teológica allí donde existe, en la vida, en la filosofía moderna, en los ámbitos en donde el sentido se articula en el lenguaje de una sociedad o aun construir lo que la antigüedad llamaba precisamente teología: el discurso relativo a los grandes interrogantes de la existencia. Más allá de las certezas de antes, un trabajo parece debe continuar para descubrir, en el seno de la comunidad, un dinamismo, en terminología de Michel de Certeau, en "forma viajera", como corresponde a peregrinos del absoluto<sup>11</sup>.

## Las Teologías de la Liberación

Así, en plural, pues en el umbral del siglo XXI, 30 años después del nacimiento de la Teología de la liberación latinoamericana, han surgido reflexiones teológicas que, teniendo en común elementos básicos, se han diversificado en un pluralismo como el de las teologías de las minorías étnicas de EE UU (negros, hispanos...), la teología

---

<sup>11</sup> Lluís Duch, Historia de la teología, en: Casiano Floristán y Juan José Tamayo (comps.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trota, 1993, p. 567.

africana de la liberación, la de Asia, la teología feminista, la teología india... Todas ellas, aunque comparten rasgos comunes, no se pueden reducir sin más a una sola. Veamos, en primer lugar, lo común.

### *El primado de la realidad*

El carácter activo del sentir, la alteridad que supone y su unidad en el acto de entender dan forma a la teología latinoamericana de la liberación. La afirmación de la alteridad se realiza por el primado que tiene la realidad en esta teología. La TL no tiene por tema el sentido de la fe cristiana, sino la realidad sobre la que esa fe se funda. El objeto formal de su reflexión no es la verdad<sup>12</sup>. La verdad es sólo un aspecto de la realidad. La realidad de Dios, manifestada en sus actuaciones históricas es el objeto de la teología. Así, la TL se autocomprende como teología de la realidad revelada en hechos, expresada en palabras y aceptada en fe. Su objeto formal es la realidad de Dios, a la que sólo tenemos acceso a través de su revelación histórica y en fe. Lo que quiere decir que es la realidad misma de Dios la que tiene prioridad sobre su revelación y sobre las afirmaciones que hagamos respecto a ella. Se afirma que no hay identidad entre una formulación de fe y el contenido mismo de la revelación ni de la realidad de Dios con la mostración histórica de su verdad. De ahí que "la doctrina trinitaria representa la elaboración humana y sistemática acerca de la realidad transubjetiva de la Santísima Trinidad". En consecuencia, no se trata en primer lugar de preguntarse por la verdad formal de la expresión de fe, sino por la realidad que funda tal verdad. "La Trinidad es un hecho solamente después es una doctrina sobre este hecho". (Boff, *La Trinidad y la Sociedad*, p. 40). Por eso, lo que se busca es "saber, reverentemente, cómo es Dios en sí mismo" (Ibid., p. 22). Con todo, ninguno de nuestros conceptos puede agotar la profundidad del misterio.

Dios no deja de ser Misterio. Pero éste es también un misterio revelado por Dios mismo en la historia de la salvación: sin que deje de ser un misterio, Dios se nos da en su realidad a lo largo del camino histórico de Jesús y en la dinámica del Espíritu. Lo que significa afirmar la presencia de Dios mismo en la historia. Su presencia no es a la manera de una substancia o de un Sujeto

---

<sup>12</sup> Como hemos visto, en la concepción clásica, por verdad se entiende la realidad en cuanto accesible y revelada a la inteligencia humana, formulada en proposiciones de fe y en elaboraciones teológicas.

Absoluto; es la presencia de una realidad en nuestra realidad *sensible*, es presencia de una realidad constitutivamente *dinámica*.

Tomando en cuenta este segundo aspecto, La TL afirma que la revelación de Dios no tiene como objeto aumentar el acervo de nuestros conocimientos sobre su realidad, sino que se nos ha revelado en función de la salvación. Más aún, se nos manifiesta como salvador en el acto mismo de salvar. Según el Éxodo (3,14), Dios dice quién es el que él es (YAHWE) en la acción misma de salvar a su pueblo, lo dice justamente salvando. La Escritura no escinde la palabra y la acción; unifica lo sensible y lo dinámico, de tal manera que *dabar* significa *palabra* como *hecho*, *acontecimiento*. La "palabra que Dios nos ha enviado" (Hech 10,36) no es otra cosa que lo "sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea" (versículo 37): "me refiero a cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él" (v. 38). A esta presencia dinámica de Dios en la historia corresponde, por parte del ser humano, un sentir inteligente esencialmente activo. La TL lo expresa afirmando que el seguimiento de Jesús pertenece al núcleo mismo de la hermenéutica teológica: sólo podemos comprender y hablar de Dios como momentos intrínsecos al seguimiento de Jesús, porque la realidad de Dios se nos presentan como actividad, como realidad constitutivamente dinámica. Nuestro "hablar de Dios" no es lo que nos da el primer acceso a Dios, sino que está constitutivamente referido al acontecimiento histórico-salvífico de Dios y a nuestra recepción agradecida como seguimiento de Jesús, en la fuerza del Espíritu.

### *Praxis social e histórica*

Toda actividad de la inteligencia sentiente es una actividad socialmente mediada, pues toda ella se inscribe y está socialmente organizada. Por eso el contexto social, eclesial e histórico en el que se haya inscrito todo logos teológico tiene una importancia constitutiva para el mismo, pues todo logos se funda en la intelección sentiente, que es esencialmente social e histórica. Desde esta perspectiva el punto de partida de la TL no es la vivencia individual sino la experiencia social de la realidad divina, experiencia que las Escrituras denominan como reino de Dios. Por eso se atenderá primariamente como punto de partida para la reflexión teológica a la actuación amorosa y veraz de Dios con su pueblo a lo largo de toda su historia más que a las experiencias de amor y de verdad vivenciada por el



individuo religioso. En la perspectiva bíblica el mismo individuo siempre es considerado en su dimensión social, es siempre una "persona corporativa", una persona en la que toma cuerpo la historia del pueblo de Dios. Así es Adán, Eva, Ruth, María, Jesús, Primogénito de entre los muertos, nuevo Adán, Mesías...

Para la TL la historia es el lugar teofánico y teopráxico por excelencia, no en el sentido hegeliano de ser el proceso dialéctico de desenvolvimiento del Absoluto; ni en el sentido ilustrado de una serie de potencias puestas por el creador al comienzo y que luego se desenvuelven; ni como un proceso de tradición e interpretación religiosa y teológica que va dando formando diversas identidades colectivas en la historia, según Pannenberg. La historia entendida como creación, entrega y apropiación de posibilidades, esto es como praxis que va transformando al hombre en la medida en que él se hace cargo y se encarga de la realidad es también el ámbito de la acción salvadora de Dios como también de la respuesta del hombre a esa acción. La verificación de las proposiciones teológicas se entiende entonces como verificación histórica. La realidad histórica verifica tanto las intervenciones dinámicas del Dios libertador como la realidad misma de este Dios (como puede ser la preexistencia del Logos). Esto quiere decir que la realidad histórica entendida como praxis histórica es el lugar teológico fundamental de la fe y de la reflexión teológica (y no una mera funcionalidad política).

### *La fe como entrega y seguimiento*

El método de la TL tiene dos momentos fundamentales: la acción histórico-salvífica de Dios de concentración cristológica y la fe en cuanto respuesta histórica del hombre a esa acción. La fe no es la afirmación proposicional de una verdad revelada (la TL desintelectualiza la fe); ni la certeza de un estado de conciencia (fe des-subjetivizada); ni una ley u obra humana (desidolatrización de la autoafirmación del hombre). Fe es la actividad humana en cuanto entrega a Dios como fundamento de la propia vida ("El don se experimenta como don en la propia donación"; la fe se entiende como entrega; se resalta más el acto de creer que el contenido; más la realidad a la que el creyente que se entrega, que las afirmaciones, en cuanto afirmación intelectual).

La actividad humana de entrega tiene un carácter de fe y ésta tiene una relación constitutiva con el amor. De acuerdo con la tradición cristiana

esta manera de entender la fe es designada como seguimiento de Jesús. La entrega decisiva sobre la que se funda nuestra fe no es otra cosa sino la fe misma de Jesús, la entrega de Jesús. Pablo denomina la "fe del Mesías" (*pístis toû Christou*) en Gal 2,16; 2,20; 3,22; Flp 3,9; Rm 3,22 y 26; Ef 3,12. Con ello subraya que lo decisivo no es nuestro acto consciente de fe sino la "fe del Mesías", su entrega por nosotros en la que la acción de Dios tiene primacía sobre la respuesta creyente; de otro modo estaríamos todavía hablando de las obras de la ley. Nuestra fe no es sino nuestra entrega a Dios en el seguimiento de su Hijo.

### ***Punto de partida en la historia de Jesús (y en la Trinidad económica)***

La doctrina sobre Dios y el amplio "hablar de Dios" del cristiano se funda en la entrega a la experiencia histórica de la acción salvadora de Dios en la historia (no se funda en formulaciones lingüísticas o dogmáticas de la fe). En esta experiencia Dios ha actuado y se ha mostrado como un Dios salvador y como Dios trinitario. Se trata de una experiencia -un sentir activo, constitutivamente social- histórica que implica momentos lógico-rationales. Aunque de Dios no se puede tener propiamente experiencia, sin embargo el ser humano es experiencia de Dios en cuanto la realidad humana (individual, social, histórica) se configura "según Dios": así, por su acción Israel se constituye como pueblo; y en cuanto se muestra un determinado rostro de Dios (la figura de un Dios liberador, creador de su pueblo). Según la tradición judeocristiana, la configuración de la realidad humana y la revelación del rostro divino son dos aspectos de una sola experiencia<sup>13</sup>.

Esta experiencia se acoge en fe: en don y entrega a ese don, antes que sea profesión explícita. La profesión de fe es ya un logos<sup>14</sup>. En estas confesiones se expresa la realidad de Dios y su actuación histórica. Pero primero se tiene la experiencia, luego viene la confesión de fe y, posteriormente, la reflexión teológica y el dogma. Por eso, el punto de partida de la reflexión teológica sobre Jesús, la Trinidad, la Iglesia, es la experiencia de Dios, como se ha manifestado en la praxis

---

<sup>13</sup> A esta experiencia unitaria Zubiri le denomina "deiformación".

<sup>14</sup> El logos se refiere a afirmaciones sobre lo que es tal realidad; la razón se refiere al por qué tal realidad es lo que es. El credo o cualquier otra confesión de fe hace afirmaciones que acontecen en la liturgia y la actividad sacramental; se trata de formulaciones doxológicas. Las reflexiones teológicas racionales y las decisiones dogmáticas y magisteriales son un momento posterior.

de Jesús como Hijo que revela al Padre y al Espíritu. Para la TL el Dios que actúa en la historia se ha revelado como Él es, por eso la existencia de las personas y también sus relaciones se llegan a conocer, no de modo especulativo, sino a partir de ellas relaciones de comunión que las personas divinas han manifestado su acción en la historia.

### **La perspectiva del pobre**

La TL no es simplemente una teología de la salvación, de la acción o de la praxis, sino una teología de la praxis liberadora. Para la TL praxis y perspectiva del pobre son inseparables porque los pobres son el lugar teológico privilegiado de la acción de Dios. Ellos no son los destinatarios de la teología sino su punto de partida. No se trata de una teología para el pobre, sino de una teología puesta en movimiento desde el pobre como interlocutor, como sujeto histórico.

#### ***a) Los pobres como "sujeto histórico"***

Para la TL el sujeto último de la historia es el género humano en su conjunto y diversidad. Cuando la TL habla de los pobres como sujeto se refiere a su realidad de agentes y no meros actores de la historia. No se trata de un sujeto consciente y racional constituido antes de la historia según pensaría la modernidad; tampoco se trata de un único sujeto sin diversidad] Se afirma entonces que la historia es realizada por la praxis humana que simultáneamente constituye a la historia y a sus agentes. En esa praxis está también presente la acción de Dios en la historia. Se afirma, pues, que los pobres, partiendo de su situación de cautiverio, tratan de organizarse y de hacerse cargo de la realidad histórica y no sólo de cargar con ella. Desde este proceso es de donde ha brotado la reflexión teológica latinoamericana. Desde esta perspectiva Dios aparece, como en la Biblia, como el liberador del pobre que se pone a su lado hasta llegar a asumir en la cruz su destino. El concepto de salvación hace referencia así al pecado, individual e histórico y a la realidad actual de la pobreza mundial y masiva.

#### ***b) Perspectiva del pobre y (conocimiento por) "analogía"***

Dios ha elegido a los pobres como el lugar donde ha querido estar efectivamente presente y revelarse. En este hecho se funda la hermeneútica teológica cristiana. La realidad del pobre se entiende como una realidad dialéctica, esto es, no se puede entender sin referencia a su

otro polo: la riqueza. Existen las mayorías pobres a causa de la riqueza de pocos. Desde ese "reverso de la historia" es desde donde se puede descubrir el rostro verdadero de Dios. El acceso al conocimiento de Dios no se da entonces de manera privilegiada por la vía de la analogía (análogo = semejante-aná: de abajo hacia arriba; por comparación de lo bueno de este mundo se sube a lo máximo, que es Dios) que toma el orden de este mundo para ascender hacia la comprensión de la realidad de Dios, con lo que implícitamente se acepta y se justifica el orden mismo del mundo. La TL toma como punto de partida del conocimiento de Dios el lugar donde Dios se ha querido manifestar; y la cruz revela que no hay que buscar a Dios en cualquier lugar, sino donde Él ha querido estar. Por eso el problema de lugar de Dios no es primariamente teórico sino práctico: "ir a Dios es ir al pobre". Posteriormente hay que buscar un logos apropiado para dar cuenta de esta presencia. Y este logos más que análogo o dialéctico ha de ser catalógico (*katá* = hacia abajo) o simplemente kenótico (Fil 2,7)<sup>15</sup>.

### *c) Justificación de Dios, justificación del pobre*

La TL intenta ser una "teodicea", esto es una justificación de Dios. Se trata de justificarlo frente a las miserias de la historia (y no de las limitaciones de la creatura). La justificación equivale a su solidaridad con los pobres de tal manera realizada que Dios no sólo consciente el mal, sino que incluso lo experimenta en la carne de su Hijo y, por eso, se trata sobre todo de una justificación del pobre y un dejar a Dios ser Dios. La pobreza es lo que constituye el verdadero escándalo no sólo respecto a Dios sino respecto a la humanidad entera. La cruz de Jesús es la condena de Dios a los poderes y la sabiduría de este mundo (sabiduría poder y riqueza identificada con la gloria de Dios) y "justifica", la vida digna y justa de los pobres. En la cruz Dios está del lado de los malditos de este mundo por su pura gratuidad y amor. Dios y el mal permanecen como misterio, pero Dios aparece del lado de los que sufren el mal y llama a ponerse en donde Él quiso estar, para desde ahí realizar su Promesa de vida.

---

<sup>15</sup> Algunos lo han denominado conocimiento de Dios por vía negativa, que no se reduce a la distancia abismal existente entre una naturaleza finita y caída y la grandeza de la realidad divina. De hecho la contradicción entre Dios y el mundo es una contradicción histórica: la sabiduría de este mundo es la que ha crucificado al Hijo de Dios y es la que crucifica a sus hijos. Esta sabiduría no puede reconocer el rostro de Dios, presente en el rostro de los crucificados.

La teología ha de mostrar cómo Dios "justifica" al pobre. Se ha de preguntar qué es lo que la afirmación cristiana del misterio de Dios tiene de relevante para los pobres, qué tiene que ver con su liberación, y si Dios es el Dios de los pobres.

### **Un mismo horizonte, diversidad de Identidades**

Dentro de este mismo horizonte se da una diversidad de identidades, no sólo porque las víctimas están ubicadas en diferentes contextos, sino también porque sus identidades y, consiguientemente, sus potencialidades se realizan de diversa manera. Insistimos en esto: las diversas teologías dentro del horizonte de la liberación son específicamente diferentes. No se pueden reducir unas a las otras, como si simplemente sus temas fueran diversos. Se trata de identidades, de formas de realidad específicas, que configuran una práctica y una teología diferente, dentro -como hemos indicado- del mismo horizonte. Pasamos a considerar algunas.

### ***La teología latinoamericana***

Esta teología que surgió por los sesenta puso el acento en la contradicción socioeconómica de opresores/oprimidos como contradicción principal. En esta historia asimétrica ha hecho la lectura teológica sobre la realidad de Dios mismo y ha descubierto que los empobrecidos son un mero signo epocal, sino un lugar teológico, lugar en el que la realidad divina toma históricamente cuerpo. A partir de los ochenta se ha venido tomando más sistemáticamente las contradicciones y las posibilidades provenientes de identidades históricas caracterizadas por la raza, la cultura, el sexo. En los noventa se explicita el "grito de la tierra" como "grito de los pobres"; se sistematiza más la interrelación entre economía y teología; la mística, ejercitada ya desde sus comienzos, adquiere mayor actualización entre el común de la gente, como dimensión constitutiva del ser cristiano y, por ende, de la teología misma.

Jon Sobrino ha denominado a la reflexión teológica como *intellectus misericordiae*, para indicar que aquella realidad última que define a Dios, según Jesucristo, su compasión solidaria para con los que sufren, es la que nos capacita para hacer teología. Se trata de comprender el amor de Dios presente en nuestra realidad multicultural y plurireligiosa. Desde este horizonte común, "nos acercamos, hoy, a la revelación del Dios vivo desde diversos puntos de vista: la racionalidad moderna, el

ecofeminismo, el pensamiento oral y autóctono, las sabidurías cósmicas y sincréticas, pero lo fundamental es que los pueblos latinoamericanos y caribeños, enmarcados en el sistema neocolonial, confían, trabajan y rezan para lograr ser libres"<sup>16</sup>.

Si la fuente de la teología es la palabra y el Espíritu, como formas de comunicación de Dios con la humanidad, su sistematización va adquiriendo diferentes formas de "hablar de Dios", como son la sabiduría popular, que no piensa en términos de sujeto (que cree y piensa) y objeto (conceptualización de la fe), sino en términos de interrelación de los seres vivos en lo cotidiano; el arte y la espiritualidad, que se expresan y hablan de Dios a través del mito y del rito, lo simbólico, lo híbrido, el relato -una racionalidad que no utiliza el logos predicativo, sino el nominativo y simbólico, pero que no deja de ser menos racional que el logos idealista; la lucha por la vida, actualizada en las iniciativas locales para luchar contra el empobrecimiento y la alienación..., en ella los ojos de la fe están atentos a los nuevos movimientos sociales, urbanopopulares, indígenas; afroamericanos, organismos de mujeres, de jóvenes, que son leídos como signos, pequeños, pero fecundos, de una historia de salvación; "vemos también que las culturas originarias, la sabiduría de la mujer, los nuevos movimientos de espiritualidad -cada uno a su modo- están afianzando una nueva humanidad y sanas relaciones con la totalidad del cosmos"<sup>17</sup>. Aparecen también las celebraciones de la vida, en las que el gozo de las bienaventuranzas se expresa a través de los aportes básicos de mujeres y hombres sabios de la comunidad.

Estas comunidades en donde se va elaborando la teología con los elementos señalados van generando una teología holística que asume el saber popular, su arte y su mística, su lucha por la vida y sus celebraciones.

Esta teología supera la reducción comunitaria centrada en asuntos meramente intraeclesiales o en el puro pragmatismo social o en la pura efervescencia carismática.

---

<sup>16</sup> Diego Irrazábal, "Nuevas rutas de la teología latinoamericana", en: *Revista latinoamericana de teología*, 1995, pp. 183-184.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 186.

## *La teología india*

Según Eleazar López esta teología tiene su raíz en "la fe en el Dios de la vida..., resultado de la revelación de su amor y de sus designios en el devenir de la historia y culturas de nuestros pueblos"<sup>18</sup>.

El mismo Eleazar caracteriza a esta teología como una teología muy concreta, que contempla y saborea la vida y sus misterios, que acompaña proyectos de vida de los pueblos indios; una teología holística, que no separa existencia y realidad sagrada; un lenguaje mítico, simbólico que expresa el sentido profundo de la vida, que utiliza el lenguaje religioso y ritual para expresar su visión del mundo y el sentido de su existencia; un autor colectivo, esto es, un pueblo que elabora comunitariamente su sabiduría; una teología cuyas fuentes son la madre-tierra, la sabiduría de los abuelos, los relatos, los ritos y los símbolos de la propia cultura, y la Biblia que es "espejo para comprender la presencia de Dios en nuestra historia, cultura y religión"<sup>19</sup>. La teología india se sitúa hoy desde el protagonismo y el aporte propio de los pueblos indios. *Éstos no son simplemente los "pobres entre los pobres", que necesitan que otros hablen por ellos mismos*<sup>20</sup>, *son pueblos enteros con su propia identidad y con un aporte necesario para la totalidad:*

En la lucha india ha habido cambios importantes: la antigua etapa de resistencia pasiva, de clandestinizaje o de enmascaramiento ha llegado a su fin. Las nuevas generaciones indígenas deseamos llevar a plena luz lo que nuestros antecesores encubrían. Ya no

---

<sup>18</sup> Eleazar López, "Teología india hoy", en: *Primer encuentro latinoamericano de teología india*, México, 1990, pp. 5-16.

<sup>19</sup> Cfr. *Encuentro-diálogo sobre metodología teológica latinoamericana*, México, 1993, en particular: Clodomiro Siller, Anotaciones metodológicas, y Petul Cut Chab, Conceptos básicos de la teología india.

<sup>20</sup> Dice Eleazar López: Lo que antes era impensable, ahora es bastante común, que los indios seamos foco de atención para dirigentes de las sociedades y de las iglesias, para estudiosos de la realidad, y para luchadores sociales. En todos ellos hay un común denominador que tiene que ver ya no con el antiguo desprecio, conmiseración o curiosidad que antes suscitaba la sola presencia de los pueblos indígenas; sino con cierta intuición o convencimiento, no siempre explícito, de que nuestros pueblos poseen una riqueza humana que puede ser una luz para las actuales circunstancias, en que se produce una conciencia de las crisis globales del mundo y una crisis de las conciencias; Eleazar López Hernández, *Teologías indias de hoy*, CENAMI. México, en: *Revista Latinoamericana de Teología*, <http://www.uca.ni/koinomia/Relat153>.

queremos vivir situaciones esquizofrénicas, llevando máscaras que esconden nuestra verdadera identidad. Queremos ser indios verdaderos, con rostro y corazón propio dentro de la sociedad y de la Iglesia, aportando para todos lo mejor de nuestra experiencia y recibiendo también lo mejor de los demás. Por eso hemos dejado de lado el recelo y la desconfianza, que nos llevaba al encerramiento miedoso, para ir al encuentro de los demás, participando en sus procesos<sup>21</sup>.

Surgen varios retos subrepticamente negados por siglos: ¿Qué hacer en estas circunstancias, de modo que seamos fieles al Evangelio en su integridad y fieles a nuestros pueblos en sus anhelos legítimos? ¿Qué hacer para que la evangelización no signifique en los hechos "*conquista o reconquista espiritual*" de nuestros pueblos para ligarlos a un modelo determinado de sociedad considerado explícita o implícitamente cristiano, sino que sea la plenificación en Cristo de nuestros anhelos humanos colectivos?

### *La teología feminista*

A las múltiples experiencias que buscan enfrentar operativa y eficazmente la opresión múltiple de la mujeres, corresponde la diversidad en el terreno teórico. Sin embargo, todas estas corrientes convergen en una triple finalidad: lograr la integridad humana de las mujeres, la superación de desventaja respecto de los hombres y el establecimiento de la justicia para ellas, para la humanidad y la creación entera. En este sentido holístico, la teología feminista no trata simplemente de incorporar el "tema" de la mujer en su reflexión, ni de feminizar la teología. Aunque el término "feminista" conlleva una variedad de significados y parezca excluir a los hombres, de hecho y la reflexión teológica, "el término "feminista" incluye a hombres y mujeres..., si bien no es de uso universal, señala a aquella persona -mujer u hombre- que cree, tanto en la exigencia de restablecer a las mujeres como sujetos de pleno derecho en todos los ámbitos de la existencia, como en la intrínseca equivalencia de mujeres y hombres en cuanto personas constitutivas de la humanidad, dada en diferencia modal; junto con ello, busca crear las condiciones reales, actitudes sociales y estructuras sociopolíticas que revelen, sostengan y preserven ambos aspectos"<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> María Pilar Aquino, "Feminismo". En: C Floristán y J. J. Tamayo (comps.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trota, 1993, p. 511.



Tres son las características que identifican la postura feminista: el reconocimiento de la interpretación y de los valores propios de las mujeres que reclaman pública y colectivamente, distintos del ideal de mujer inventado por los hombres; reconocimiento de la injusticia institucionalizada hacia las mujeres como grupo social de parte de los hombres, como grupo social en cualquier sociedad; el compromiso por eliminar esa injusticia, transformando las situaciones que sostienen las prerrogativas de los hombres en toda cultura particular. Su meta es la transformación el orden presente en una sociedad alternativa en la que se supere la asimetría de las mujeres, junto con los oprimidos y empobrecidos de la tierra. Una aportación fundamental del feminismo a los procesos transformadores y de liberación es la recuperación de la vida cotidiana. La importancia de ésta como categoría analítica y campo prioritario de la praxis liberadora radica en que en lo cotidiano están presentes las actitudes, habilidades, conocimientos y valores que configuran el consenso interno reproductor de la sociedad; en ella, cristalizan los paradigmas actuantes y las categorías que operan en la práctica personal y colectiva.

C. Halkes define la teología feminista como una "teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural, derivadas del sexismo imperante en las Iglesias y en la sociedad... Quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras androcéntricas, mediante un cuidadoso análisis de la situación, una praxis de protesta constructiva, una liturgia más espontánea y más corporal y una teología más integradora"<sup>23</sup>. Es una forma diferente y alternativa de hacer teología, en que la opción por la mujer empobrecida constituye una perspectiva hermenéutica fundamental. Esta opción implica la experiencia de opresión, la experiencia de Dios y la lucha por la justicia, la "praxis del cariño" (la creación de relaciones fraternales, en que hombres y mujeres se traten como personas)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> C Halkes, "Teología feminista". Balance provisional, en: *Concilium* (1980), p. 125.

<sup>24</sup> Margarita María Pintos, "Teología feminista", en: Floristán y Tamayo (comps.), *Op. cit.*, pp. 1327-1336.

Como ya hemos señalado, lo cotidiano es un instrumento analítico que ayuda a comprender lo que ha acontecido en el curso de la historia y un medio estratégico para enriquecer la reflexión teológica, de una manera crítica y propositiva<sup>25</sup>.

La teología feminista supera los dualismos, lo que no significa la difuminación de las diferencias, ni la integración en las estructuras patriarcales, ni el separatismo que lleva precisamente a mantener el dominio de un extremo sobre otro. Expresa teológicamente el dolor, la alienación a la que están sujetas, como también la rabia de las mujeres, pero al mismo tiempo propone una visión alternativa de la totalidad, analizando los textos, las tradiciones doctrinales, la moral, las estructuras y las declaraciones eclesíásticas, desde la perspectiva de las mujeres y desde su praxis de liberación.

### *La teología hispana*

Roberto Goizueta sistematiza el quehacer de la "teología hispana" desde la situación negativa y desde el aporte positivo históricamente configurado como identidad hispano-norteamericana:

La tarea que se propone realizar la teología hispana de Estados Unidos se fundamenta en una solidaridad práctica con nuestro pueblo, nuestra comunidad, y en especial con sus miembros más humildes, los hombres y mujeres de ascendencia latina que son víctimas de una marginación basada no sólo en la cultura sino también en el idioma, la clase social, el sexo o la raza.

Subraya e historiza el nepantlismo en un nuevo contexto y lo asume como un elemento constitutivo de la manera de hacer teología, cuando dice que:

"El hecho de que no seamos "teólogos" en abstracto, sino teólogos hispano-norteamericanos, identificados con nuestras comunidades marginadas, significa que entendemos ese "lo mejor de nosotros mismos" de modo radicalmente distinto de como se entiende en los ambientes teológicos norteamericanos en general. Nosotros lanzamos un reto a la forma habitual de entender la competencia intelectual, el rigor científico y la reflexión crítica. Estamos contra las epistemologías y las metodologías

---

<sup>25</sup>La hermenéutica bíblica y teológica pasa por tres momentos: la sospecha hermeneútica sobre los textos y su interpretación; la proclamación de lo que en ellos hay de liberador; la actualización creativa, que sabe asumir los textos desde la memoria de las mujeres.

ahistóricas, racionalistas y conceptualistas. La experiencia del mestizaje, de la existencia en los márgenes de unas culturas diferentes, pero sin pertenecer plenamente a ninguna de ellas, ha generado en nosotros una desconfianza instintiva ante cualquier paradigma epistemológico con pretensiones de universalidad. Acostumbrados a percibir la realidad desde diferentes y a veces contradictorias perspectivas culturales, hemos desarrollado una visión "binocular" que relativiza instintivamente todos los enfoques monoculares de la realidad... Como mestizos, captamos instintivamente la realidad como un "esto y aquello" en lugar de un "o esto o lo otro". Así, cuando afirmamos que nuestra teología está basada en la experiencia de las comunidades hispanas de Estados Unidos, no hacemos otra cosa que afirmar con plena conciencia nuestra condición de seres encarnados, sociales, que no existimos ni como espíritus desencarnados y ahistóricos ni como individuos aislados y atomizados. Con esta actitud estamos incitando a los teólogos euro-americanos a hacer lo mismo, a proclamar su propia historicidad y a reconocer la particularidad de sus propios apriorismos epistemológicos"<sup>26</sup>.

La teología hispana nutre sus raíces en sus propias comunidades, pero no se encierra en ellas, quiere ser una "teología de colaboración", esto es, una teología que, por una parte, está "firmemente enraizada en la experiencia histórica de las comunidades hispanas de Estados Unidos, en nuestra experiencia del mestizaje y en la religiosidad popular a través de la cual viven su fe nuestras comunidades"; por otra parte, toma en serio el ser reflexión crítica como elemento constitutivo de la praxis histórica. Desde ahí se quiere alcanzar a toda la sociedad y realizar su verdadero catolicismo.

### *Teología afroamericana*

La teología negra también surge de un pensar comunitario, con identidad propia y con alternativas humanas; está relacionada con tradiciones religiosas (algunas cristianas, otras no) de las poblaciones negras de Brasil, el Caribe, Panamá, Ecuador y Colombia. Es una teología que está presente en el amplio movimiento social, con identidad y espiritualidad afroamericana, que busca la liberación de la esclavitud y el racismo. Subraya que la comprensión de Dios, de Jesús y de la comunidad a partir de prácticas religiosas africanas. Su epistemología la autoafirmación como personas negras, el rescate de la

---

<sup>26</sup> Roberto S Goizueta, "El mestizaje hispano-norteamericano y el método teológico, en": *Concilium* 248-250(1993)601-611.

memoria histórica de la esclavitud y de los movimientos socioculturales, la existencia de "*um Deus* diferente que nos fortifica en cuanto negras y negros, e que este *Deus* necesita ser por nós explicitado"<sup>27</sup>.

### ***La teología negra africana***

"No podemos hacer frente al reto de la aculturación, sin aceptar al mismo tiempo el de la pobreza y la dominación", asevera el teólogo Camenes J M Ela<sup>28</sup>, y en esta afirmación expresa cómo la identidad religiosa y cultural africana debe insertarse en dinanismos sociohistóricos. Esta teología se sitúa entonces en el "Africa estrangulada". Su lenguaje implica un examen crítico del lenguaje de la fe, que se ha expresado en conceptos teológicos occidentales y modernos que excluyen de por sí la racionalidad africana, al excluir la racionalidad simbólica y desarrollar desmesuradamente la racionalidad lógica. Esta teología vive desde dentro los procesos de aculturación, de la lucha contra el empobrecimiento y a favor de una vida digna y justa. Pero para la liberación africana no basta una teología, una liturgia y una catequesis africanas; es necesario que como comunidad cristiana se realice una apropiación del cristianismo desde la plural realidad religiosa, cultural y social de ese continente, y para eso es necesario que el cristianismo recupere su potencial liberador desde su identificación con la causa de los desheredados del Africa sufriente.

### ***Teología negra sudafricana***

La primera se define a sí misma como "una reflexión explícita, articulada y docta sobre el significado cristiano del sufrimiento y de la opresión de los negros en Sudáfrica"<sup>29</sup>. Su principal reto es el *apartheid*, cuyos ejes son la identidad blanca, la civilización occidental y la fe cristiana, y su rasgo cardinal es la institucionalización de la discriminación racial. Esto es una blasfemia para la Biblia, pues en ella parece todo ser humano, cualquiera que sea su raza, como imagen de Dios, un Dios que se ha identificado con los oprimidos por medio de su Hijo, Jesús. En esta Africa el reino de Dios anunciado y hecho presente por Jesús de Nazaret es una Buena Noticia de liberación de la discriminación racial.

---

<sup>27</sup> La referencia de esta cita, no está reflejada en el texto.

<sup>28</sup> J M Ela, *Fe y liberación en África*, Madrid, 1990, p. 58.

<sup>29</sup> A Nolan; *Dios en Sudáfrica. El desafío del evangelio*, Santander, 1989, p. 19.

## ***Teología negra en USA***

Esta teología surge y se desarrolla a partir del movimiento de los derechos civiles encabezado por Martin Luther King y la lucha por la conquista del poder negro de acuerdo a los planteamientos de Malcom X. Asume y denuncia la colonización interior (marginación estructural) en que viven los negros en los Estados Unidos, falaz imagen del "país de los hombres libres y hogar de los valientes".

La teología es una respuesta desde la fe comprometida en derribar los muros de la discriminación racial, la inequitativa distribución de la riqueza, la búsqueda de una digno habitat... Se articula en torno a la negritud (*Blackness*), símbolo de la solidaridad en el sufrimiento y en la búsqueda de la libertad y de la dignidad, y en torno al poder negro, "mensaje central de Cristo a la América del siglo XX" (J. H. Cone). Esta teología ha venido asumiendo una situación global, su horizonte se ha ampliado a la humanidad como un todo y a la solidaridad interna de todos los empobrecidos y excluidos. Se presenta entonces como una teología de liberación, de vida y de comunión desde y con las víctimas.

## ***La teología asiática***

Subraya la profunda interrelación que se da en Asia entre filosofía-religión y religiosidad-pobreza. El primer binomio, en el que la filosofía se entiende como cosmovisión religiosa, implica una concepción de la salvación propia del Asia. Por otra parte, la pobreza y la religiosidad polifacética constituyen la matriz de donde puede surgir una teología asiática propia, pues juntas configuran la estructura de la realidad asiática. Esta teología se considera como la teología de las religiones, a diferencia de la clásica, de la occidental o aun de la latinoamericana. Éste es un continente pobre y cristiano, Asia es un continente pobre, en el que los empobrecidos viven y simbolizan sus proyectos de una vida digna y justa, liberada de toda opresión, a través de las culturas y las religiones no cristianas. Ello requiere la búsqueda de un diálogo interreligioso permanente, pilar fundamental de esta teología.

## **El Umbral desde el que es posible "hablar de Dios"**

El siglo XXI tal vez sea un umbral, el cambio de calendario. Pero hay un umbral en el que las mayorías del mundo están situadas, caracterizado por la exclusión, la asimetría y las potencialidades

propias, como son las de las mujeres, los pueblos indígenas, negros, excluidos. Todos ellos están en una situación permanente tránsito, de paso hacia la muerte, por una parte; y hacia la vida de las víctimas, que tienen su particular aportación para todos. Esto es posible. La humanidad decide si se realiza.

Para la teología se le presentan también algunas posibilidades para ser cristiana e históricamente un "hablar de Dios" que tenga en cuenta un pueblo que sabe aportar su praxis creyente y su identidad histórica, configurada por su experiencia de Dios. Un elemento constitutivo de este quehacer teológico consiste sistematizar la fe a partir de la "hermeneútica del pueblo pobre y sabio". Hay una sabiduría creyente que se desarrolla como respuesta del pueblo de Dios a la palabra y al Espíritu. Esta sabiduría, como lo hemos señalado, tiene su propia epistemología, su propia racionalidad: su arte y su espiritualidad tienen contenidos teológicos, se sitúa en la realidad de una manera festiva y gratuita y, gracias a ello, ve a Dios como vida.

Ante el desencanto de la modernidad, de la que siempre ha estado excluída, la gente vive y quiere vivir, a pesar de la situación que les niega esa vida. En su sabiduría creyente comparte en reciprocidad y subsiste o apenas subsiste. Sabe interpretar la vida no como melancolía sino como deseo y como confianza en Dios, no en los ídolos. Sabe cantar y sabe vivir lo cotidiano. Su palabra siempre es memoria, es comunión con sus muertos, que viven y esperan una vida mejor para los vivos. No vive de "divinas palabras", vive del pan cotidiano que no tiene asegurado para mañana. Sabe y ofrece poder dignificar la "insoponible entidad de lo leve"; no se instala en lo limitado y finito, que para el pobre es más bien lo negativo y carga impuesta.

Otra necesidad es la del diálogo y la interacción entre las diferentes teologías y, en primer término, entre los diferentes, personal y colectivamente diferentes, por sexo, raza, cultura, religión... En el ámbito teológico las diversas corrientes no están entrelazadas, aunque hay búsquedas de diálogo y de interacción. Más aún, la propuesta es la de realizar algo común. La propuesta posmoderna de que "somos un diálogo", es una posibilidad que permite el que nadie (marxistas, musulmanes, católicos, batasuncros...) ni ninguna teología asuma una situación "sacerdotal" de decir a todos una verdad para todos. Se abre la posibilidad de la acogida y la comunión, pues, si dialogamos es que

algo en común tenemos y porque también somos alguien. "En este sentido puede decirse que *una identificación global y una identidad personal [y colectiva] son condiciones de posibilidad del hecho mismo del diálogo*"<sup>30</sup>. Dialogar también supone que el otro es alguien. De lo contrario no salimos de hermetismo excluyente de la modernidad y de sus orígenes griegos, y dejamos de asumir la alteridad, como realidad constitutiva de toda identidad exigida y posibilitada por la fe y la realidad del Dios trino en personas, en la unidad de la comunión. *Vattimo señala la tentación y peligro permanente en encerrarse en sí mismos y expresa la necesidad de afirmar la alteridad en esta época:*

El pensamiento europeo, nacido de los griegos -dice Levinas-, siempre trató de formularse en conceptos *generales*; por ejemplo, y sobre todo, el concepto de ser, el concepto de hombre, etc., con el fin de controlar por adelantado todo lo que la experiencia nos ofrece. Así, con el concepto general de hombre, el prójimo que me encuentro no será más que un ejemplar de una *especie* que ya conozco (y que domino). Pero considerar al otro hombre sólo como un ejemplar de la humanidad es la máxima violencia, ya que no lo respeta en lo que tiene de particular, de imprevisible y, en el fin, de infinito<sup>31</sup>.

Esa es precisamente la propuesta desde lo particular de cada paradigma y desde la marginalidad del mundo y de todos los mundos. Poco a poco la teología de la liberación latinoamericana reconoce que hay sujetos teológicos con distintas epistemologías, y que el encuentro entre todos ellos es fecundo. "En cualquier caso, a todos se nos exige confrontarnos con los ídolos contemporáneos del patriarcado, el racismo, la negación de otras culturas, el dios-dinero. Dicho en forma afirmativa, cada corriente teológica contribuye en la búsqueda común de alternativas"<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> José I González Faus; "Modernidad europea y cristianismo latinoamericano", en: *La interpelación de las iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna y a las iglesias europeas*, Madrid: Fundación Santa María Cátedra de Teología, 1990. Subrayado del mismo autor.

<sup>31</sup> Ver *El País*, 8 de enero de 1987. Citado por González Faus, *Op.cit.* En su estudio González Faus hace una llamado a la postmodernidad europea a superarse a sí misma desde dentro de ella misma y el diálogo es una manera de trascenderse y de abrirse a lo particular del otro o de los otros y otras.

<sup>32</sup> Diego Irarrázaval; "Nuevas rutas de la teología latinoamericana", en: *Revista latinoamericana de teología*, p. 195.

En particular, la teología asiática nos ofrece la salvación de los pueblos de religiones no cristianas, la calidad religiosa del pobre, a hacer teología usando conceptos no occidentales, la propuesta de una nueva humanidad, nos sensibiliza a un diálogo de dimensiones cósmicas, soteriologías metacósmicas. El shamanismo y otras religiones del pueblo plantean la relación entre espiritualidad y teología, como también nos abren tanto a la palabra bíblica como a los textos y relatos no cristianos. Esto mismo nos lo ofrecen las teologías indias de nuestro continente. Nos abren a la aceptación de nuestra realidad como realidad multicultural, en donde los diferentes podamos convivir e interactuar, como algo bueno para todos. La teología negra de USA puede contribuir a ampliar el horizonte y las categorías cristológicas, sutil o abiertamente racistas, a abrirnos a una reflexión de fe holística que tome en cuenta lo religioso, lo cultural, lo económico, lo político y el género.

La mujer aparece -en palabras de Margarita M. Pintos- "no como un tema nuevo sobre el que se reflexiona, sino como sujeto teológico y eclesiológico que recrea y fecunda, junto con otros sujetos, las distintas teologías de la liberación... La mujer rompe el silencio, se hace visible, toma la palabra para decirse a sí misma y a los/as demás su experiencia vital de Dios urdida de sufrimientos y de anhelos de liberación, y reformula su comprensión de la fe desde esa experiencia compartida en el interior de la comunidad de los marginados"<sup>33</sup>. Las mujeres de Bachajón, en el estado de Chiapas, comentando el anuncio de la resurrección hecho por María Magdalena, vislumbran un horizonte posible: "Sabremos que ha resucitado, cuando la mujer diga su palabra". Hablar, pues de Dios, es dialogar, "escuchar lo que nos dicen las teologías humanas", escuchar a aquellos, hombres y mujeres, que nos comunican "experiencias de fe expresadas teológicamente". El umbral y la identidad de tránsito constituyen una oportunidad de hablar de Dios: "un nuevo lenguaje profético y místico (lleno de sabiduría) con respecto a Dios ha brotado en estas tierras llenas de opresión y de esperanza. Aprendemos de nuevo a cómo decir "Dios"<sup>34</sup>.

[Tomado del Recurso Electrónico: <http://www.sjsocial.org/crt/christus.html>]

---

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 1331.

<sup>34</sup> G. Gutiérrez; "Reflections from a latinoamerican perspective: finding our way to talk about God", en: Virginia Fabella y Sergio Torres, eds.; *Irruption of the Third World*, New York, 1983.